E T I C A   DE L A   P R O X I M I D A D .

Humberto Giannini

PROLOGO A MODO DE PROPUESTA.

Es mi deseo contribuir a este Encuentro sobre Educación (1) con una propuesta en el ámbito de la ética, de *la moralia minima,* a la que nos han acostumbrado los tiempos.

De todos modos, una propuesta ética no tiene que ver sólo con decisiones que habría que tomar a fin de asumir determinados ‘valores’ para convertirnos en tales o cuales sujetos éticos. Eso sería una mera preceptiva. Una propuesta ética tiene que ver, ante todo, con lo que somos y con lo que, a partir de esa constatación fundamental, podemos esperar de nosotros. En tal sentido está bosquejado este trabajo preliminar.

Lo que intento bosquejar ahora es una ética de la proximidad, tema que ofrecerá serias y odiosas dificultades desde la partida; se podría agregar, justamente a causa de esa proximidad .

¿Por qué, ética de la proximidad? La primera pregunta que habría que hacerse.

Se ha insistido –y pienso que con razón- que todo saber teórico versa sobre, y aspira a, establecer estructuras y leyes generales (no locales ni próximas). En el lenguaje aristotélico; que todo saber riguroso es saber de lo universal.

Ahora, para la ética, sería más grave que para ningún otra ciencia, fallar en esta exigencia de la universalización de sus preceptos (“No hagas a otro lo que no deseas que te hagan a ti”). Y así pareciera que que mientras más universalmente puede exigir o aplicar un valor ético o una norma, tanta más garantía dará de su

rigor y cientificidad. Sin embargo, tal universalización sólo será posible cuando la ética llegue a saber qué rasgos, qué características ideales cabe reconocer y exigir en cada ser humano. Es condición ineludible saber quienes somos para llegar a saber lo que somos (Píndaro).

Alcanzar la plena humanidad parece ser el ideal, el punto asintótico al que debieran tender los individuos reales, existentes, así como la circunferencia geométrica representa el objeto ideal (en el fondo, no existente) al que tiende cualquier figura hecha en el papel.

Sin embargo, parece igualmente cierto que los hombres pertenecemos a una humanidad viviente, a una humanidad que no es en absoluto un ideal al que se tiende, pero tampoco la mera suma de los habitantes actuales del planeta tierra. Ni un mero nombre ni una mera cantidad.

El hecho es que no decimos 'pertenecer' a ella simplemente por encontrarnos siendo semejantes. Por el contrario, puede afirmarse que somos semejantes por provenir cada uno de nosotros de esta humanidad histórica que respalda nuestro ser.

Todo esto es un misterio: el individuo adviene a la existencia, al mundo común, a causa de una infinidad de iniciativas, decisiones, caprichos, encuentros y desencuentros que vienen ocurriendo en la vida de la humanidad (nuestros padres, nuestros abuelos, etc.). Y somos a tal punto azarosos que habría sido suficiente que, por ejemplo, un lejano antepasado no hubiese asistido a una cita amorosa para que uno de nosotros no estuviera presente hoy en este Encuentro. Su posibilidad de ser habría fenecido muchísimos siglos antes de llegar a la realidad.

Esta observación elemental echa por tierra, al menos por lo que respecta a nuestra humanidad, la idea de que lo universal sea un simple concepto o, como piensan a veces los analistas lógicos, una clase o conjunto de elementos individuales que, por tener alguna característica semejante, son puestos convencionalmente allí bajo un mismo rótulo.

Echa por tierra también la pretensión de autonomía y autosuficiencia del individuo (Por ejemplo, la pretensión tan renacentista de que cada cual es hijo de sus obras).

Modificando un tanto una conocida expresión de Heidegger, digamos que, después de venir sobreviviendo subterráneamente de posibilidad en posibilidad, llegamos aquí, al mundo de los otros, arrojados por los otros. Y este es el punto clave: que al mundo hemos sido arrojado por los otros. Y cada vez que el mundo se vuelve inhóspito, los más joven empiezan oscuramente a cobrar esa deuda.

La expresión 'mundo' será empleada frecuentemente en este trabajo. Pero esto ya lo sabemos, no significa aquí la amplitud indiferenciada del Universo, ni siquiera del planeta; 'mundo' es el lugar diferenciado donde una minúscula partícula de la humanidad (un individuo) es recogido o acogido por otros en alguna parte del planeta, después de su larguísima odisea por el mundo de la posibilidad. Desde ese instante su modo de ser en el mundo al cual ha sido arrojado, se llama 'habitar' junto a otros en un espacio común.

Ahora bien, tampoco en el habitar se está simplemente con otros: la esencia del habitar humano es ser ante otros, estar expuesto ante ellos. En esto consiste justamente la espacialidad pública, referencia insoslayable del habitar. Porque se habita, en un sentido propio, un espacio más extenso que el de la habitación, el de la casa o el rancho. La espacialidad privada, punto originario y reiterativo de partida y de recogimiento, punto de apoyo de la identidad de todos los días, supone la espacialidad pública. Dicho de otra manera: el ciclo permanente de recogimiento en lo privado y de exposición en lo público constituye la espacio-temporalidad propia del ser humano en cuanto ser en el mundo o habitante de su mundo. A este movimiento original que constituye la forma básica de humanidad de todo grupo humano, lo hemos llamado "re-flexión cotidiana(2)".

Y es aquí en este espacio donde tiene sentido una ética de la proximidad.

Llamamos así: ética de la proximidad, a una reflexión fundada(3) en la experiencia que se tiene del otro, y no simplemente como otro ser humano, sino como prójimo, esto es: experiencia de seres humanos espacial y temporalmente próximos; expuestos, por lo tanto, a los efectos de mis iniciativas, de mis preferencias eintereses, en fin, de mi libertad.

Es en esta experiencia ante el prójimo, en conflicto con el prójimo, en continuas divergencias y convergencias con él   a propósito de intereses en pugna, que se va decantando la calidad de la convivencia con el reconocimiento y el afianzamiento de valores comunes (con-sabidos).

Ahora bien, es un hecho que los portentosos avances técnicos (superación de las barreras espacio-temporales) están produciendo una suerte de disolución de la mundanidad del mundo; esto es, una profunda alteración del vínculo entre lo privado y lo público, y un consecuente debilitamiento de los lazos con el prójimo, y entonces, con la estructura ontológica del habitar.

La pregunta es, pues, la siguiente: si la sociedad histórica es la realidad a la cual se remite el individuo en su constitución ontológica, ¿cómo defender, cómo preservar esa realidad?

Uno de los modos más fuertes y determinantes de la convengencia social es la escuela, y todos los espacios de re-flexión generacional (el liceo, la universidad). La escuela es la gran institución re-flexiva por la que la sociedad se vuelve a sí misma, para reconocerse e ir, en el tiempo descubriendo, formulando y confirmando sus propios valores.

Así, la gran tarea de preservación cultural en este siglo consistirá en ofrecer en la escuela y en la educación, en general, un bagaje de contenidos y actividades que permitan al estudiante reconocer, respetar y cultivar un mundo comunitario; sus modos tradicionales de sintonizar con la naturaleza y de pactar con ella, de invocar a sus dioses; que le permitan asimilar espiritualmente (comprender) las experiencias pasadas y tejer, a partir de sus propias posibilidades, sus proyectos y esperanzas.

Pero, se dirá, ¿Y después de la escuela? En la edad de la que debiera ser de la ciudadanía, ¿cómo preservar el espacio público y la plenitud del habitar?

Está ocurriendo en occidente y con tendencia sostenida, el debilitamiento del estado. La economía mundializada está socavando los pilares del estado nacional; incluso el ideal mismo de nación-estado.

Ante la ideología triunfante de un estado mínimo y de un mercado anónimo planetario, los grandes conglomerados culturales han empezado acultivar la antigua utopía de la ciudad capaz de expresar y dignificar la humanidad del hombre.

Paralelamente, el término ‘ciudadano’ ha empezado hará cuestión de unos 20 años, a recuperar en todas partes su antigua ligazón a la ciudad (y el término ‘político’ a la idea de polis), pues en ella el ciudadano se mueve efectivamente, actúa y recibe los efectos inmediatos – buenos o malos- de la iniciativa ajena; pues, en ella aparece el prójimo como el rostro concreto, ético, de la humanidad. En una palabra, es en la ciudad del siglo XXI donde el ciudadano podrá ejercer plenamente sus derechos democráticos.

Por lo que es preciso, en la medida de nuestras fuerzas, encauzar la política hacia la fortaleza de la polis, verdadero centro de la civilidad; replanificar la ciudad a fin de posibilitar el encuentro diario de los ciudadanos en el espacio público y, al mismo tiempo, garantizar a cada cual un espacio digno e inviolable de recogimiento.

En las páginas que siguen, formularemos en forma más precisa, cuáles son los fundamentos, los límites ‘espaciales’ y metodológicos de este saber restringido, ‘debole’, que llamamos ‘ética de la proximidad’.

I ESPACIO Y SIGNIFICADO

Capítulo I

Los tres modos de la espacialidad.

Desde la perspectiva que desarrollaré aquí resulta prioritario vincular el examen de la conducta moral ( ) a lo que quisiera desde ahora describir como la espacialidad propia del ser humano. El desarrollo de esta perspectiva nos llevará a una conclusión importante desde el punto de vista metodológico : que son los actos éticos (o morales) los que constituyen esta espacialidad propiamente humana( ).

Lo sorprendente es que aun cuando habitamos esta espacialidad habrá, primero, que descubrirla, para luego, demarcarla y diferenciarla teóricamente de otros modos del ente espacial.

Se habla de espacialidad en un sentido genérico, 'objetivo'. Y en este espacio universal 'caben' indiferentemente tanto los fenómenos físicos como las conductas humanas; tanto las galaxias a millones de años luz y los procesos infra atómicos imaginariamente espaciales, así como los movimientos convulsivos de un hombre aterrado. No nos detendremos en este sentido.

Tampoco vamos a referirnos con el término 'espacialidad humana' a la fuente psíquica de la conducta, al ámbito interno de la intencionalidad y de los motivos. En un sentido propio, los fenómenos psíquicos no participan de la espacialidad del mundo, aun cuando, como se dice, van a dar a ella.

Cuál sea el punto adecuado para observar y describir en profundidad teórica los actos humanos – si el 'objetivo'(el espacio de todas las cosas) o el subjetivo (el que se alcanza por actos de reflexión) – es una disputa que dura siglos y en la cual ambas partes recurren a la experiencia como a un criterio definitivo. Porque, por una parte, no hay duda de que es al mundo donde van a dar los actos humanos y que es allí donde se vuelven experimentables, mensurables, significativos. Por otra parte, tampoco cabe duda de que sólo es la experiencia interna la que permite a cada cual remontar hasta lo más próximo de la fuente de sus vivencias, y encontrarse así con los 'hechos mismos': con 'el miedo mismo', con 'el deseo que me devora' , y en el punto y en el momento precisos de su aparición.

Aceptando todo esto, nosotros partiremos, sin embargo, de la hipótesis de que no hay una alternativa cerrada (*aut ..aut*) entre la experiencia de lo que se muestra sensible, 'objetivamente ante los ojos', y la experiencia de lo que se siente, de lo que se vive como íntimo. Partiremos de una tercera constatación: de que, además de las anteriores, existe otra experiencia que antecede tanto la primera: al saber de *lo otro*, de lo meramente entitativo, así como a la segunda: al saber de la intimidad y del 'yo mismo'. Y tal vez funda este saber. Indicaremos la tercera opción con el nombre provisorio de *'experiencia del otro( )'*. Es en virtud de esta experiencia que empezaría la vida humana a construir, a ordenar un espacio externo, pero también a sentir los primeros rumores y movimientos internos de 'un yo mismo'; empezaría a generar la polaridad yo –mundo.

Que tal experiencia no sólo sea anterior sino, además, el fundamento de las dos otras, tal afirmación corresponde más bien al momento hipotético de nuestro trabajo y podríamos por ahora, dejarla de lado. Sin embargo, independiente de su rango- si es la primera y la principal-, su misma existencia no es una hipótesis sino 'un hecho' que vale la pena describir, y demarcar en relación a los 'fenómenos espaciales, en general'. Y no sólo describir y demarcar desde fuera: este espacio se constituirá en el lugar de observación en el que vamos a instalar nuestra pesquisa ( ).

Tengamos, pues, como punto firme de la cuestión: que se trata de la experiencia del otro, del prójimo; experiencia irreductible tanto a la experiencia del mundo de los entes en general como a la experiencia enclaustrada de la interioridad. El otro no soy yo ni es una cosa del mundo.

Capítulo II

Ser ante otro sujeto.

Ahora es preciso determinar tal irreductibilidad.

Hay que precisarla, porque no se la percibe así como experiencia irreductible, cuando observamos a ese prójimo transitando por las calles o trabajando uno al lado del otro en la oficina o juntos, frente a un televisor. Es cierto: no se la percibe cuando simplemente estamos *con* ellos, teniendo frente el mundo con sus exigencias impostergables, y a los otros, para decirlo sartreanamente, sólo de soslayo( ). La vivencia que queremos describir resulta, en cambio, del hecho de volverse uno, desde ese mundo supuestamente común en 'el que estamos', hacia el otro sujeto con el que se está. De volverse hacia él para pro-ponerle, para pedirle algo o para interpelarlo acerca de algo, o enjuiciarlo por algo etc. Este 'giro', esta conversión, desde lo ajeno hacia 'el otro' –o en términos lingüísticos, el giro de lo semántico a lo pragmático( ) - pone en juego una relación absolutamente nueva entre nosotros y que, en contraposición al mero 'ser-con' (*mit-sein*) descrito por Heidegger ( ), será reconocido como ser-ante-otro sujeto. Y a esta modalidad de ser le concederemos una preeminencia ontológica fundamental. ( ).

Platón sostenía que es justamente aquí en este encuentro cara a cara, como diría Levinas, donde empieza el camino recto hacia la verdad del ser ( ). Limitémonos a decir que pueden aducirse razones poderosas para sostener que este experiencia puede constituir – al menos,- un punto legítimo de partida para el filosofar. Creo, además, que una opción semejante ofrece más de alguna ventaja a la reflexión que se proponga subrayar decididamente el problema ético. Y para marcar el rasgo distintivo de tal experiencia, más que experiencia del otro conviene denominarla experiencia 'ante el otro o, lo que resultará ser lo mismo, experiencia moral.

Intentaré mostrar ahora que se trata de una experiencia soberana y, como adelantábamos, irreductible a las otras dos.

Tengamos esto presente: que la partícula 'ante' (coram) con la que describimos el ser-ante-otro, denota el momento màs 'íntimo' de la intersubjetividad: esto es, el encuentro –único encuentro real- de dos sujetos que convergen hacia un mismo punto, haciendo retroceder, anulando, todas las perspectivas, todos los flancos por los que uno de los sujetos pudiera reducir al otro a 'ente observado', a pura objetividad ( ). En el ser-ante- otro se disipa en cierto sentido la espacialidad objetiva, y aparece una nueva espacialidad, que media –une y separa a la vez- a los sujetos que la generan.

Y es justo en ese 'entre' que une y separa donde proyectamos ubicar la presente indagación

3. La delimitación del 'entre'.

En esta disposición de ser ante otro, la conducta del sujeto no está dirigida directamente al mundo, sino a otro, en cuanto agente, en cuanto sujeto autónomo . Y como no se trata de una acción física ni implica una respuesta esencialmente física, la llamaremos acción pro-positiva. Con esto queremos destacar la autonomía de los agentes. O también, acción comunicativa, para destacar el espacio común (el 'entre') que la acción genera. Ya volveremos sobre esto

Trataremos, pues, de describir la experiencia que se tiene del otro cuando se hace pasar a primer plano la acción que ostenta ese rango de pro-positiva. Desde ese momento, 'al otro' no podrá de ninguna manera considerárselo teóricamente como un ente en medio de los entes: como una cosa física, biológica o abstractamente social; ni siquiera como aquel que es 'simplemente otro como yo' y al que tengo ahí, al lado mío o volcado conmigo en un quehacer que usa y manipula las cosas del mundo, o al que examino como psiquiatra o antropólogo.

En la experiencia que aquí destacamos, no se trata de que otro sujeto co-labore en una acción común (trabajar en una industria, cantar en un coro, etc.) En esta experiencia, el otro es, junto conmigo, el agente necesario y correlativo de un significado supuestamente común que estamos realizando. Para realizar, efectivamente el significado de vender algo, por fuerza se debe encontrar a otro sujeto que decida realizar el significado correlativo de comprar. Tales sujetos se encuentran a cierta distancia –'el entre' del que hemos hablado- en virtud del modo de vincularse significativamente el uno al otro . Lo visible para ambos sujetos es que el significado se está realizando en virtud de la convergencia de sus actos. Se comprende que esta visibilidad por ejemplo, 'estoy aceptando lo que tú ofreces a la venta'- no muestra ni el motivo ni la intención ( ) que tiene uno para ofrecer lo que ofrece, y el otro para aceptarlo. Tales intenciones y motivos son invisibles y pertenecen, en toda vinculación a otro ser humano, a la esfera de lo supuesto.

Es legítimo que un investigador de la conciencia –el fenomenólogo, en el sentido husserliano- consagre sus estudios a desentrañar y a hacer para sí visibles tales supuestos. Pero también nos parece legítimo optar por reconocer su distancia, y en esa distancia tenerlos presentes como esos supuestos insuprimibles que son.

4. Los supuestos en la acción y lo visible en ella.

Detengámonos en este límite: del lado nuestro, las acciones intersubjetivas con los modos de distancia que ponen entre los sujetos; por el otro lado, los actos( ) subjetivos o intencionales, en el lenguaje de Husserl.

Sería insensato desconocer que los llamados 'actos intencionales' son por derecho propio los únicos que pueden dar una respuesta satisfactoria cuando intentamos aprehender el sentido último de la conducta ajena ( ). Si queremos saber porqué una

persona en su vida corriente hace lo que hace, por ejemplo, reincidir en cierta actitud con alguien, tendremos tantas respuestas posibles como actos intencionales puedan suponérsele: porque teme tal o cual consecuencia; porque desea esto o aquello; porque en el fondo de su alma odia o envidia a esa persona, etc .Todos, intentos, los nuestros, que tienden a comprender el significado último de una conducta, es decir, su verdad.

Habría que reconocer, pues, que en la génesis y en el dinamismo del espacio intersubjetivo, 'la intencionalidad' de la conducta es el supuesto esencial, siempre presente ; aquello que el otro oculta, retiene para sí, disimula, 'acuartela' o

bien, deja asomar o expresa abiertamente a través de su cuerpo. En otras palabras: habría que reconocer que la intencionalidad es la verdad de lo que simplemente apa

rece y desaparece en el espacio común; la verdad del temblor casi imperceptible de la mano o del inicio fugaz de una sonrisa. Pero, además, un acto intencional no tiene porque traducirse necesaria o visiblemente en una acción en el mundo : puedo odiar con toda mi alma a mi vecino sin que yo deje traslucir un solo gesto que delate mis sentimientos, e incluso hacer manifestaciones que induzcan a pensar todo lo contrario.

En resumen: eso que le pasa a cada sujeto en cuanto sujeto, en la medida en que es un modo íntimo de sentir el mundo, de percibirlo, de recordarlo, un principio íntimo de recepción; en una palabra: en la medida en que es retención de ser, resulta inconmensurable e incompaginable con lo que le pasa a otro individuo . Cada cual viene de lo suyo y va a lo suyo. Esta es la razón por la cual, a actos tales como sentir, recordar, entender, etc., preferimos llamarlos actos retentivos y no intencionales( ).

Es por esta razón también que la vida de la subjetividad, entendida como retención de ser y residuo ( ), permanecerá paralelamente en nuestra investigación como el supuesto teórico inderogable de lo que está ocurriendo en la espacialidad intersubjetiva ( ).

Si, como investigadores, sobrepasásemos los límites que nos hemos impuesto, cortaríamos todo camino de vuelta hacia el espacio común. Y dos individuos (dos investigadores) uno al lado del otro, serían como las mónadas de Leibniz: soledades absolutamente incomunicables, habitantes de casas contiguas pero sin ventanas ni puertas desde las que alguien pudiese asomarse al mundo común.

Ahora bien, en contraposición a estos actos retentivos de la subjetividad, centraremos nuestra atención en ciertas acciones volcadas al espacio común: las acciones propositivas. Es aquí donde estaremos nosotros como investigadores.

5 El cuerpo significante.

Creo que podemos ya caracterizar la espacialidad en la que vamos a detenernos: se trata de una espacialidad en la que están en juego significados, interpretaciones, valoraciones; en otras palabras, de una espacialidad en que sólo 'caben' acontecimientos semánticos, de sentido. Como en el ajedrez donde se percibe 'la realidad' de cada pieza, por ejemplo la del rey, sólo como una realidad en situación (jamás en sí): Rey amenazado, en jaque, socorrido, clavado, en ese espacio cargado semánticamente por las intenciones y planes de las otras piezas que se mueven y desplazan en el tablero. Así pero de una manera infinitamente más variada y rica, el cuerpo humano en todos sus movimientos actuales y en cada uno de ellos, es de la cabeza a los pies un cuerpo significante ( ), es decir, un sistema de signos que está mostrando algo distinto de sí. Pero lo que el cuerpo humano hace, en cuanto humano, no es expresar una cosa solamente interna, como el alma, sino una relación no visible, de la cual el cuerpo es significante: lo que alguien ( ) supuestamente está sintiendo, deseando, proyectando, la alegría o sorpresa que ahora parecen conmoverlo. En otras palabras: el cuerpo -–que es siempre 'mi cuerpo'- deja entrever el modo por el que tal o cual sujeto se vincula a su mundo y es afectado por él. Lo visible, lo dado, es el cuerpo significante. Lo invisible, en cambio, lo permanentemente supuesto por un observador externo, es esa relación intransferible en la que un ser en el mundo se encuentra en este momento con el mundo y desde esa perspectiva también intransferible que a é se le da. Es a la relación a la que apunta y la que expresa el cuerpo significante.

El cuerpo del otro es para mí la única clave de su secreto. Por eso cada cual cuida y reprime sus movimientos a fin de que traduzcan sólo lo que uno quiere y no traicione lo que cada cual desea retener para sí.

Es un hecho que muy pronto el alma infantil aprende que su cuerpo es también un lugar seguro del ocultamiento de la verdad, esto es, allí donde puedo esconderme de los otros mejor que en cualquier lugar externo. Así pues, estos juegos de mostración y ocultamiento representan el combustible con el que se carga y recarga el espacio semántico cotidiano, lugar primario de la interpretación, lugar en el que la veracidad de las acciones ( ) cuenta más, muchísimo más, que la verdad de las cosas del mundo.

II LA ACCIÓN PRO-POSITIVA

1.Estructura y amplitud de la acción.

Los seres humanos nos relacionamos unos a otros, comunicándonos algo. Esta –que tiene sus límites borrosos- es la única relación no mecánica, no causal, no forzada,propiamente humana.

Ahora bien, diremos también 'acción pro-positiva' como otro modo para referirnos a cualquier forma oral de comunicarnos con otro sujeto. Ya veremos porqué. Y la amplitud de nuestra investigación alcanzará, en líneas generales, todos los actos de habla ( ), en cuanto proponen algo, y más allá de ellos, todos las aciones propositivas no verbales, como pueden serlo, el guiñar el ojo o el indicar algo con los labios. Lo que es propio y esencial en este acto es que el sujeto vuelve su mirada desde el mundo, para dirigirse a otro sujeto y pro-ponerle (poner ante sus ojos) algo respecto de ese mundo supuestamente común.

En la estructura global de la acción de comunicar verbalmente algo a alguien, el foco de la mirada se vuelve hacia ese alguien con el que abrimos justamente la comunicación.

Lo que haremos ahora es investigar las consecuencias de esta especie de conversión hacia el otro desde un espacio semántico supuestamente común. En otras palabras: qué pasa cuando retiramos de la primera línea el interés por el contenido 'objetivo' de la comunicación; cuando mediatizamos tal contenido y el énfasis queda puesto en esta nueva realidad que abre la comunicación.

Digamos de un modo muy amplio que 'dirigirse a otro sujeto', en el modo de la comunicación, es pro-ponerle algo, primero, en el sentido de poner ante sus ojos un hecho inadvertido por él, una carencia, un peligro, 'una salida' etc.:'¡Mira eso..!', ¿Qué hora es?'., "No te entusiasmes con tal idea") etc.

Decimos ‘pro-poner’ también en el sentido de poner bajo la consideración de..., por cuanto el otro también es un sujeto agente, es decir, alguien que siempre podrá objetar, poner en cuestión, evadir, diferir la respuesta o simplemente no responder respècto del significado propuesto. En fin, decimos pro-poner –más bien que comunicar- pues en toda pro-posición se queda a la espera de una respuesta ya sea conductual o verbal de la otra subjetividad. Una de las razones de porque marginamos de nuestra investigación las proposiciones escritas es que éstas silencian o, en último término, aminoran esta mediación, cuando están dirigidas a un destinatario anónimo del que aparentemente no se espera nada. Nuestro método consistirá, por el contrario, en destacar esta destinación. Y en examinarla.

2. La espera

¿En qué consiste el acto retentivo de esperar? ¿Y por qué nos detenemos en él?

Una primera aproximación : la espera, como expectativa, es una de las tres dimensiones subjetivas del tiempo ( ). Se espera un acontecimiento positivo, una buena nueva. Quien afirma que espera un mal o que debemos esperar lo peor debiera

decir más bien que lo teme (si no lo temiera no sería un mal). Y de aquí resulta una primera aproximación: que en todo acto propositivo hay algún grado de esperanza., que la comunicación humana está regida por el principio de la esperanza, de algún grado de esperanza.

¿Qué es lo que se espera en toda comunicación? Simplemente, que el otro sujeto participe de un significado común que le estoy proponiendo.

Esta acción –por ejemplo, la de dirigirme a otro, adelantándole la mano con el propósito de reconciliarme con él- y esperar de su parte, algo parecido - es la forma normal, cotidiana de trasformar ese ser simplemente con otro, como decíamos, de soslayo, en el vínculo, por fulminante que sea su duración, que nos parece fundamental y primario de ser ante otro sujeto; el gesto primario por el que se reconoce en el otro- más acá de toda teoría- a un agente autónomo como yo, compartiendo el mismo mundo.

Ahora bien, toda comunicación, todo acto pro-positivo conlleva tal reconocimiento que, evidentemente posee un carácter ético

Es a propósito de la iniciación de un significado implícitamente con-sabido (por ejemplo, el acto de reconciliarse) que espero, como sujeto, una respuesta. Lo que implica que la iniciativa pasa desde ese momento al otro sujeto; que debo esperar que surja libremente en el otro agente. El cumplimiento del significado queda así siempre abierto y no determinado por el emisor como un efecto o consecuencia de sus actos, ni manejado unilateralmente por él, como en el caso de la mentira o de la publicidad engañosa. En estos últimos casos, la comunicación, al retener un aspecto esencial de lo que debía ponerse ante los ojos del otro, resulta ser paradójicamente un medio de in-comunicar a otro sujeto, de reducirlo a la soledad( ).

La espera, la expectativa es, pues, una condición esencial del ser ante otro, en el modo de la comunicación: esperar que se nos escuche, que se considere lo que hemos dicho; por ejemplo, que el destinatario mire el peligro que le estoy representando ('Cuidado!'), que escuche la petición que le dirijo, que considere en su propia teoría la proposición que le estoy haciendo- O si no, ¿para qué hablamos?

1. Lo correlativo y lo conmensurable

En resumen: esperamos que el otro sujeto entienda el significado de lo que hago o de lo que digo para él: si le pregunto por una calle, que responda a mi acto de preguntar<, si le informo de algo, que haga uso adecuado de mi información; si lo llamo, que acuda; si lo saludo, que responda al saludo en la formalidad que corresponde.

En una palabra: lo que se espera es que el significado de su respuesta sea correlativo al significado de lo propuesto. Tal correlación confirmará que al menos participamos de un significado con-sabido, de un mundo común.

Pero, hay más : que la respuesta del otro sea correlativa al significado que le propongo (aceptándolo o rechazándolo) no implica necesariamente que tal respuesta sea conmensurable con lo que espero. Por ejemplo, no es conmensurable que, a un saludo de cortesía que dirijo cada mañana a mi vecino, éste me responda un buen día, por que sí con un abrazo largo y sofocante. La riqueza inagotable del conflicto cotidiano y la imposibilidad de agotarlo con una teoría reside justamente en este hecho: en la distancia que se da a diario entre lo que se espera de los otros y la respuesta, al parecer, esencialmente incompleta, inapropiada, extemporánea, excesiva, incongrua, absurda, en fin, inconmensurable que el otro puede darnos. Y esta eventual inconmensurabilidad de la relación es lo que se juzga, lo que se enjuicia, lo que se valora a cada instante en el espacio común. Por esto es que se puede decir que los significados, y las palabras que los denotan, jamás son algo fijo y meramente convencional. Los significados (y las palabras) son productos de un largo conflicto de la intersubjetividad en su comprensión del ser

2. Las transacciones.

Digamos, por último, que pertenecen a este espacio no sólo las acciones puramente propositivas. También le pertenecen aquellas que suponen algo, además de palabras: las llamaremos transacciones. Ante todo: estas acciones tienen los caracteres genéricos descritos para las acciones propositivas: esto es, realizarse entre un sujeto que pro-pone algo y otro sujeto que responde (positiva o negativamente) al significado de la acción.

Pero, las conductas transaccionales suponen, además, algún material, algún instrumento o algún modo de institucionalidad por los que se realizan.

Para realizar el acto eminentemente comunicativo de hablar (hablar, en público, por ejemplo) no necesitamos nada externo; en cambio, para escribir a alguien –acto transaccional- necesitamos stylo, papel, correo electrónico e instituciones que mantengan la eficacia de la transacción; o para casarme –otro acto transaccional- un oficial civil o un cura; o para vender algo a alguien, instrumentos de cambio, instituciones que legalicen la operación, como las notarías, los bancos, los estudios jurídicos, etc.

En definitiva, tanto las acciones propositivas como las transacciones constituyen el espacio semántico- el mundo- total de la intersubjetividad que estudiamos.

3. Etica de la proximidad.

Hay razones poderosísimas, decíamos, para pensar que la experiencia de la que partimos y el espacio semántico en el que nos hemos detenido, constituyan el territorio firme para una indagación filosófica que privilegia la cuestión ética. Y ahora me parece que estamos en situación de mostrar algunas de esas razones:

Se podría mostrar a partir de lo expuesto, que el mundo es un hecho semántico y que, por tanto, no hay mundo sin comunicación.

Ahora bien, en nuestro punto de partida quedan, como se ha dicho, entre paréntesis tanto las cosas del mundo –y el espacio mundano mismo- así como la sustancia inabordable desde nuestra perspectiva, de la intimidad. El campo queda contraido a las acciones propositivas y a las transacciones; en ambas, el mundo y las cosas del mundo, es justamente lo ‘puesto ante los ojos’ , lo referido a una determinada acción ante otro sujeto. En este orden de cosas, lo primero que entra en juego es la veracidad de los hablantes, la buena fe, la buena voluntad (en el sentido kantiano), etc. que éstos ponen en la relación, más que la verdad última del mundo referido. Este es una de las razones por las que este punto de partida implica de por sí a la ética.

Hay otra razón que refuerza la anterior. Como hemos visto, en el acto propositivo y en la transacción, no estoy simplemente con otro –tomados de la mano, viendo T.V., por ejemplo- . Ocurre que el otro puede volverse hacia mí para interpelarme: y esperar alguna forma de respuesta, esto es, una acción correlativa y conmensurable con el acto inicial: si me pregunta algo respecto a nuestra relación, que le responda verazmente; si me compra algo, que yo le entregue la mercadería conforme a la calidad, cantidad y tiempo establecidos, etc.

Y esta es la fuente inmediata, directa, de los juicios cotidianos de valor, y de una eventual interpelación cuando uno de los sujetos juzga que el otro no ha respondido al significado propuesto, o bien, que su respuesta no es conmensurable con lo que se esperaba. Así nace, así se alimenta y se renueva el diálogo cotidiano: entre

enjuiciamientos y justificaciones, actos propositivos fundamentales por cuanto constituyen los hitos esenciales de la experiencia moral

Llamamos enjuiciamiento a un modo de volverse hacia un sujeto que , al parecer, tiene una voluntad deficitaria para realizar el significado que lo vinculaba a sujeto que lo inetrpela.

Por su parte, el interpelado, si quiere salvar una relación humana o ‘un principio compartido (la justicia, la honradez, la amistad, etc), intentará responder a ese acto enjuiciante con una justificación (lingüística o simplemente testimonial). La expresión lo dice claramente: Uno se justifica ante otro sujeto. Pero también ante sí mismo como si fuera otro (conciencia moral). O ante Dios como si fuera sí mismo.

Y así como una pro-posición cualquiera (verbal o gestual)es el acto más genérico y abstracto entre todos los actos dirigidos a otro sujeto, el enjuiciamiento y la justificación, que surgen en el ejercicio diario de la convivencia, son los polos entre los que se mueve el diálogo moral ciudadano.

6. El diálogo moral.

Toda moral es dialógica. Todo diálogo es moral. O más bien, el intento de superar un conflicto moral.

Esto es así, porque cualquier diálogo es la teorización obligada y dividida sobre el ser de las cosas, pero esencialmente, sobre el significado de nuestros actos. Una teorización obligada a fin acortar la división, resolviendo conflictos de interpretación que ocurren a cada momento respecto de lo que se creía saber (lo con-sabido) en el espacio común de los hablantes.

Ahora bien, en este espacio, la vida del otro –nombrado así por la filosofía- ya no es simplemente la del ‘otro’, sino la de un próximo que, rondando mis posibilidades y yo las suyas, se está ligando permanentemente a mí en la concreción de significados comunes. . Nuestro espacio se genera y se regenera en la inquieta interpretación de los significantes, en la redefinición de los significados en juego y en la continua revaloración de las acciones: qué es el matrimonio, qué es la amistad, el compañerismo, la familia, qué es la vida democrática y la libertad política, etc. En cierta medida, se renueva, día a día la preocupación socrática que va preguntando qué, sin examen, estamos dando por supuesto respecto de esos significados que constituyen nuestro mundo común . Y se renuevan las disputas, los enjuiciamientos, las justificaciones. En este espacio, prójimo es aquel que puede permanentemente interpelarme.

Es pues, a una reflexión teórica que se vuelve sobre este espacio y estos conflictos, a la que quisiéramos denominar ‘ética de la proximidad’.